Sobre *Força de lei*

Glaucia Peixoto Dunley[1]

Resumo:
Baseando-me no livro *Força de lei – o fundamento místico da autoridade,* procuro destacar a implicação radical da desconstrução com a justiça. Da separação crucial feita por Derrida entre direito e justiça decorrem aspectos de ordem política (a efetiva aplicação da lei, sua força, sua autoridade, o exercício de um "direito justo"), ética (a justiça é devida ao outro como *outrem*, isto é, como experiência da alteridade absoluta, antes de qualquer contrato), e estética (a estranheza de perceber a justiça como experiência impossível, incalculável).
Palavras-chave: desconstrução – justiça – direito – força da lei – estranheza – outrem

Abstract:
Based on Derrida's book *Force of Law – the mystic foundation of authority*, I propose the outstanding of the radical implication between deconstruction and justice as well as the critical distinction between justice and right. Working through these major aspects, we may see the development of considerations of political order (the actual application of law, its authority, the practice of a "just right"), of ethical order (justice is due to *the other*, performing the experience of radical alterity), and of esthetical order (the strangeness of discovering justice as impossible, incalculable).
Keywords: deconstruction – justice – right - force of law – strangeness – other

---

O que me leva a escrever sobre *Força de lei – a desconstrução como possibilidade de justiça*, livro de Jacques Derrida, publicado na França em 1994[2], é seu caráter necessariamente *político*, no sentido de dar valor à *polis*, à vida em comum, à aplicação das leis a partir de um "direito justo", procurando tornar possível a vida social, em que a convivência sempre problemática entre seres humanos é exacerbada pelas não menos problemáticas relações entre o direito e a justiça.

É também um livro ético, pois nos mostra, a partir da grande interlocução entre Derrida e Lévinas, que a justiça é devida ao outro antes de qualquer contrato – ela lhe é devida como experiência da alteridade absoluta, e, sendo assim, não privilegia o conceito de homem, mas o de *outrem,* sempre desconhecido, o que nos coloca numa busca sempre infinita de justiça

[1] Psicanalista, mestre em Teoria Psicanalítica, doutora em Comunicação, pós-doutorada em Comunicação e em Serviço Social; pesquisadora-associada do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Letras /UFRJ; autora dos livros: *O silêncio da Acrópole – Freud e o trágico – uma ficção psicanalítica* (Fiocruz/Forense Universitária, 2001), *A Festa Tecnológica – o trágico e a crítica da cultura informacional* (Fiocruz/Escuta, 2005)
[2] J. Derrida. *Força de lei – o "fundamento místico da autoridade*". São Paulo: Martins Fontes, 2007. Trad. Leyla Perrone-Moysés.

É ainda um livro que nos apresenta uma estética da relação entre direito e justiça, remetendo-nos à estranheza de perceber a justiça como uma experiência impossível, incalculável. Entretanto, em lugar de nos paralisar, este saber diferencial apontado por Derrida nos impele a desejar participar da dimensão criativa da justiça, propiciando as condições para que o universal da lei possa se particularizar, e mesmo se singularizar num determinado caso – sempre único –, no exercício de um direito em transformação – em desconstrução.

Dois ensaios compõem este livro precioso: o primeiro, "Do direito à justiça"; e, o segundo, "Prenome de Benjamin". No caso, o prenome, ou primeiro nome, é *Walter*. Nome que Derrida faz deslizar numa cadeia significante onde se encontram *waltende* e *Gewalt* – o que tornou bastante laboriosa e sempre indecidível nossa interpretação arriscada no final da resenha.

O primeiro ensaio foi apresentado num colóquio em 1989, na Cardozo Law School, organizado por Drucilla Cornell, reunindo filósofos, literatos, e juristas, empenhados no movimento norte-americano do *Critical Legal Studies*, tendo como título "A desconstrução e a possibilidade de justiça". O segundo foi apresentado na Universidade da Califórnia, no ano seguinte, num colóquio organizado por Saul Friedlander, tendo como título "Nazismo e a *solução final*".

No primeiro ensaio, Derrida atualiza a desconstrução, comprometendo-a explicitamente com a justiça e com os instrumentos que nos permitem caminhar em sua direção – o que é diferente de alcançá-la. O principal deles é o direito, que é desconstruído por Derrida nas suas articulações problemáticas com a justiça. Temos então, neste livro, acesso a descolamentos e a deslocamentos essenciais que nos permitem chegar ao objetivo principal do primeiro ensaio: mostrar a pertinência de se transformar o direito num direito *justo*, no qual exista *força de lei* para a lei.[3] Esta força é uma força autorizada, legítima, que busca sua autoridade no "fundamento místico da autoridade" (Montaigne), que, por sua vez, se baseia em "ficções legítimas" que dão a *verdade* de sua justiça. Estas ficções, carregadas de intensidades, insuflam força simbólica às leis, o que granjeia crédito social e condição de aplicabilidade a estas últimas. Veremos, mais adiante, o quanto este encaminhamento se aproxima do que Freud constrói em "Totem e Tabu", como origem mítica da sociedade humana, ou de um direito que poderíamos chamar de civilizatório ou originário.

É interessante ver como Derrida trabalha o principal descolamento deste ensaio, distinguindo e separando direito e justiça, dando ao primeiro um caráter ordinário, calculável, e, à segunda, um caráter extraordinário, incalculável, ficcional, de onde ela extrai paradoxalmente sua verdade.

Força de lei é um livro forte, ético, esclarecedor, e também assustador, se nos lembrarmos especialmente do segundo ensaio. Explicitamente no primeiro, Derrida responsabiliza-se, mais uma vez, pela repercussão do saber filosófico crítico no mundo contemporâneo, por seus caminhos em nosso tempo. Havendo sido muitas vezes interpelado a respeito de uma *desconstrução* que parecia passar ao largo da questão da justiça, da ética, do direito, resumindo-se em existir como uma forma de pensamento crítico, de inspiração filosófico-literária que teria como objetivo dissolver ou estremecer algumas oposições binárias

---

[3] E não para decretos, atos institucionais, emendas, ações da polícia que acabam ocupando/usurpando o lugar da lei

da metafísica, Derrida toma esta questão inteiramente em suas mãos em *Força de Lei*, e diz: "O que se chama correntemente de *desconstrução* corresponde a um duplo movimento: a uma responsabilidade sem limites, excessiva, incalculável, diante da memória, da memória do que nos foi legado sob o nome de *justiça*. E, por isso, temos a tarefa de lembrar a história, a origem, o sentido, isto é, os limites dos conceitos de justiça, de lei e de direito, dos valores, normas, prescrições que se impuseram desde um *começo*, se sedimentaram, permanecendo desde então mais ou menos legíveis [desconstruíveis].

> Donde a desconstrução é a responsabilidade diante de uma herança, e o empenha com essa exigência de justiça infinita, embora ela só se faça ou realize sob a forma de um apelo... É preciso ser justo com a justiça, e a primeira justiça a lhe ser feita é ouví-la, tentar compreender de onde ela vem, o que ela quer de nós, sabendo que ela o faz através de idiomas diferentes – Díke, Jus, Justitia, justice, justice... (Derrida, 2007, p.37).

Diz mais, esclarecendo-nos de forma crucial quanto ao descolamento entre direito e justiça, já referido anteriormente:

> O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, enquanto a justiça é incalculável, ela exige de nós que se calcule o incalculável: o que seria justo – a decisão justa a partir de uma experiência aporética que é indecidível por princípio -, momento este de extrema angústia pois que a decisão justa nunca será garantida por uma regra, por uma lei. (Derrida, 2007, p.30).

Então... "Como conciliar o ato de justiça, singular, com a regra, a norma, a lei que tem necessariamente uma forma geral? Eu poderia agir *conforme* o direito objetivo, mas não seria justo" (Derrida, 2007, p.31). Não teria agido por amor à *Lei* – no caso, à justiça -, poderia dizer um Derrida fiel a Kant.

Neste momento do livro, Derrida ilumina o texto com uma frase-tocha: "Pois quem pretenderá ser justo poupando-se da angústia?" (Derrida, p. 39). Ele abre, assim, um momento de suspensão angustiante para que se possa pensar – e talvez colocar em ato – uma desconstrução transformadora do direito, revolucionária, onde se exige um aumento ou suplemento de justiça no exercício do direito. Intensamente, ele nos deixa ver nesta estranha experiência de inadequação, ou de uma incalculável desproporção entre o direito e a justiça, entre o universal da lei e o singular de uma decisão, uma ponte para que a *desconstrução do direito se dê ou se faça como possibilidade de justiça*.

Mais uma vez, nos vemos diante de uma estética dessas relações complexas, e talvez possamos dizer que uma estética do sublime se faz presente na relação dilacerada entre justiça e direito quando ela se mantém como uma relação viva entre estes termos. Fazendo-nos, então, perguntar: *Quem tentará ser justo sem se expor ao sublime?* Mais ainda, fazendo-nos pensar se a experiência impossível da justiça não se tornaria possível pela experiência do sublime diante do indecidível e da desproporção entre diteito e justiça presente em cada decisão jurídica, diante de cada sujeito singular que, inclusive, não fala a língua do seu próprio *processo*.

Essas questões de fundo postas por Derrida também nos permitem uma aproximação com a problemática da *Lei* e das *leis*. Das *Leis não escritas* – sejam as primeiras representadas pela lei da castração, isto é, a lei do interdito do incesto e do parricídio, que nos obriga à dívida com a linguagem que nos fez humanos, sejam as leis divinas das quais fala Antígona –, e da sua tensão com *as leis* particulares do direito, sempre insuficientes e, por isso mesmo, transformáveis (porque desconstruíveis, reinterpretáveis). Mais adiante, esta tensão entre a *Lei* e as *leis* surgirá em toda sua nudez na tragédia de Antígona, de Sófocles. Esta tragédia – tão trabalhada por Lacan no Seminário da Ética – *é a tragédia da justiça como experiência impossível*, uma vez que na experiência da aporia encarnada por Antígona e Creonte, através do embate entre as *Leis não*

escritas defendidas por Antígona e *as leis da cidade* sustentadas por Creonte, inaugurando o direito da *polis* grega, pratica-se o *indecidível* entre duas posições. Neste indecidível mora *apenas* o apelo infinito por justiça. E não a justiça.

Diz ainda Derrida:

> Não obedecemos às leis porque elas são justas mas porque elas têm autoridade. Elas têm autoridade porque lhes damos crédito... Este crédito repousaria [segundo ainda Pascal e Montaigne], no *fundamento místico da autoridade... em ficções legítimas* sobre as quais nosso direito funda a verdade de sua justiça. Este momento fundador, de inaugurar o direito, aplicar a lei, consiste num golpe de força, numa violência performativa e interpretativa que nela mesma não é justa nem injusta. (Derrida, 2007, p. 21).

Ressonâncias explícitas com as origens míticas de nossa civilização pensadas por Freud em sua *ficção legítima* que é "Totem e Tabu", tecida em torno do crime de parricídio de um pai tirânico, *efetuado* pela coalizão de irmãos – violência fundadora a partir da qual são criadas as condições para a civilização.[4]

Ressonâncias também, como foi visto anteriormente, com um direito nascente que, tragicamente, na sua origem no século V a.C., expõe o indecidível de um julgamento, que termina pela proclamação do sacrifício de Antígona. Esta proclamação funda o direito da *pólis* grega em detrimento das leis divinas, marcando os limites, as fronteiras entre o divino e o humano, e, mais do que isso, levando o homem trágico de Sófocles a escolher viver neste mundo com suas leis humanas. Nesta escolha, como já foi dito anteriormente, mora o *indecidível*, que deve manter acesa a tensão entre dois termos, tornando muito complexa uma decisão, e mesmo impossível, quando se deseja caminhar na direção da justiça e não apenas exercer (o poder) do direito com sua indissociável violência – a *Gewalt* conservadora do próprio direito.

Segundo Derrida (*Força de lei*, p. 46-47):

> A temática do indecidível está frequentemente associada à desconstrução..., sendo que o indecidível não é apenas a oscilação ou a tensão entre duas decisões. É também a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, *deve* entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra. Uma decisão que não enfrentasse a prova do indecidível não seria uma decisão livre, seria apenas a aplicação programável ou o desenvolvimento contínuo de um processo calculável. Ela seria legal, talvez, mas não seria justa... um sujeito nunca pode decidir nada: ele é mesmo aquilo a que uma decisão só pode acontecer como um acidente periférico, que não afeta a identidade esencial nem a presença substancial que fazem de um sujeito um sujeito... a memória da indecidibilidade deve conservar um rastro vivo [numa decisão], marcando para sempre um decisão como tal [a que é digna desse nome por ter atravessado a prova da indecidibilidade].

No segundo ensaio do livro, "Prenome de Benjamin", apresentado na abertura do Colóquio "Nazismo e a *solução final*", na Universidade da Califórnia, em 1990, Derrida inicia sua conferência interrogando o texto de *Walter* Benjamin "Por uma crítica da violência"[5], escrito em 1921. Segundo ele, este "estranho" texto é destinado a trabalhar e a traduzir a difícil noção de *Gewalt* – que é violência e também força legítima, violência autorizada, poder legal. Derrida o considera um texto enigmático, assombrado por uma violência exterminadora, aniquiladora de toda forma do direito, e até da justiça, carreando nele a lei do fantasma ou do *espectro*.

---

[4] Neste ensaio extraordinário, Freud *cria*, em consonância com o exposto por Derrida, o fundamento místico da autoridade do superego, tanto o da lei normativa (baseada na "obediência retrospectiva dos irmãos ao pai morto"), quanto o da vertente feroz da lei (baseada no pai da horda e que dá origem às injunções ou imperativos superegóicos).

[5] No original alemão, *Zur Critik der Gewalt*; tradução francesa " Pour une critique de la violence" in Walter Benjamin , *Mythe et violence*. Paris: Denoël, 1971.

Este espectro, segundo a leitura de Derrida, assombra a linguagem como o mal *da* e *na* representação, e a faz decair para uma dimensão técnica, utilitária, informativa, comunicativa (e não expressiva), colocando-a longe de sua destinação originária que seria (conseguir) o apelo da *presença* no nome, diferindo, assim, da ausência que rege a lógica da representação através dos signos. Este *espectro* teria consumado seu reino do mal, do horror, na linguagem da propaganda nazista, incitando friamente ao extermínio de milhões através de uma morte sem sangue.

Entretanto, ainda segundo Derrida, o artigo de Benjamin não se limitaria apenas a fazer uma crítica da representação sob este aspecto, mas também se proporia a fazer uma crítica da representação como sistema político e parlamentar, sistema este que, para Benjamin, não mais reconhece em si a violência revolucionária que o fundou, tornando-se, com isso, decadente, permissivo, transformando-se num reino de soluções de compromisso que se fazem sem o reconhecimento das forças antagônicas presentes ou latentes, constituindo uma mera burocracia da burguesia. [6]

O contexto do ensaio de Benjamin é o da crise europeia das instituições, após a Primeira Guerra[7], exacerbada na Alemanha com sua derrota. Ela vem acompanhada da crise do direito, inseparável do poder de Estado (Estado de direito). Torna-se, então, necessário, segundo Benjamin, fazer uma crítica da violência *em si*, uma violência não mais subsumida às necessidades e premissas do direito (natural e/ou positivo) que se orienta por meios e fins, e em que a violência estaria a serviço e sendo monopolizada pelo poder, protegendo-o e perpetuando-o. Benjamin toma esta tarefa para si em seu ensaio “Por uma crítica da violência”, tornando-se ele próprio, e sua crítica, alvo dos comentários de Derrida em “O prenome de Benjamin”, mais de 70 anos depois. O texto de Derrida ora recebe Benjamin e ensaio de forma incondicional, ora os deixa como os estranhos portadores da violência pura ou divina, “que assina o texto... pois Deus é o nome dessa violência pura, e foi ele quem deu todos os nomes” (Derrida, 2007, p.132), fazendo-nos experimentar a mais dolorosa e misteriosa ambiguidade.

Derrida pergunta-se sobre o que diria Benjamin sobre a “solução final”, se não tivesse se suicidado em 1940. Em sua interpretação, Derrida afirma que Benjamin não pensou sobre outra coisa desde a escrita de seu ensaio de 1921. Desejando antecipar o que o autor teria pensado ou dito, Derrida sugere que a “solução final” teria desafiado a lógica da representação a tal ponto que, a partir de seu acontecimento indizível e irrepresentável, a literatura, a poesia, o discurso seriam ditados mais originariamente e mais escatologicamente[8] do que nunca pelo reencontro com uma poética feita numa língua dos nomes ou palavras que fazem apelo à presença, em oposição a uma língua dos signos (da representação descritiva, informativa ou comunicativa).

Pois bem, Benjamin inicia seu ensaio de 1921 dizendo que:

> A tarefa de uma crítica da violência (*Gewalt*) pode ser definida como a apresentação de suas relações com o direito e a justiça. Pois qualquer que seja o efeito de uma determinada causa, ela só se transforma em violência, no sentido forte da palavra,

---

[6] Derrida discorda desta posição de Benjamin e diz que “*Zur Kritik der Gewalt”* pertence “à grande vaga anti-parlamentar e anti-*Aufklärung*” que floresceu na Alemanha nos anos 20 e no começo dos anos 30; e que inclusive o ensaio valeu a Benjamin uma carta de felicitações do jurista conservador católico Carl Schmitt. Naquela época, Schmitt era constitucionalista, mas é conhecida sua conversão ao nazismo em 1933, assim como a estranha correspondência que manteve com Benjamin, Leo Strauss e Heidegger, entre outros”. Derrida. *Prenome de Benjamin*, p. 56.

[7] Lembro que nesta mesma época Freud elabora e publica seu conceito sobre a pulsão de morte em “Para além do princípio de prazer”, sendo um dos grandes pensadores das primeiras décadas do século XX a pensar sobre esta *Destruktiontrieb*, de várias faces (entre elas a da violência, do poder, da guerra), dando seguimento explícito a esta temática em sua correspondência com Einstein em “Por que a guerra?” e em “Atualidades sobre a vida e a morte”.

[8] Escatologicamente aqui deve ser compreendido no sentido heideggeriano, do grego, *skaton* – último, final -, estabelecendo, assim, uma tensão entre este “fim dos tempos” e um tempo originário, grego, onde o nome era presença.

> quando interfere em relações éticas. A esfera de tais relações éticas sendo designada pelos conceitos de direito e justiça.[9]

Benjamin prossegue, levantando um dos principais argumentos para sua crítica e que diz respeito ao conceito de violência proveniente do *direito natural* (jusnaturalista) que omitiu ou excluiu a crítica da *violência em si mesma*, atendo-se apenas a analisar de forma tradicional a violência aplicada, ou seja, onde ela estaria a serviço dos meios (justos e injustos) e dos fins (justos). Para o direito natural, a violência (*Gewalt*) é natural. Embora a tradição do *direito positivo* esteja mais atenta à historicidade do direito, e seja capaz de fazer uma crítica aos meios, ela também fica aquém do questionamento crítico proposto por Benjamin, além de compartilhar com o jusnaturalismo o mesmo dogma: o de que é possível atingir fins justos por meios injustos.

Contra essa violência instrumental, digamos, incide justamente a crítica de Benjamin, rompendo audaciosamente com qualquer compromisso em fazer uma crítica dentro da esfera do direito. Com seu pensar *soberano* (***walten***), realiza sua crítica, e com ela inaugura uma *filosofia da história* (do direito), fazendo ver que a exclusão de uma crítica da violência *em si* não se deu por acaso, mas que foi a estratégia pela qual o direito institucionalizado como direito moderno europeu impediu a análise de uma violência que ele chamará mais tarde de *pura* ou divina, ou, ainda, *soberana*. Esta violência não pertence à ordem simbólica do direito, *de início*, constituindo com isso uma ameaça extrínseca ao direito, ao poder de Estado sempre atrelado ao direito, que já por si monopoliza e autoriza sua própria violência fundadora e conservadora (sua *Gewalt*), como meio de assegurar sua sobrevivência, evitando com isso a fundação de outro Estado, ou seja, de um novo direito. Intrinsicamente, a ameaça ao direito vem do próprio direito, do *direito a ter direito* (como o direito de greve e de greve geral que poderia desencadear uma violência revolucionária e seu deslizamento consecutivo para uma violência fundadora de um novo direito).

Derrida afirma, na esteira das articulações de Benjamin, que esta violência fundadora não é externa ao direito, mas ela é aquilo que, no direito, suspende o direito, constituindo um estado ou instância de não direito (Derrida, 2007, p. 84), que permanece como um acontecimento indecifrável, que ele chama de "o místico". Ela pertence à ordem simbólica do direito, pois ela depende *a posteriori* de toda uma ordem hermenêutica que vem lhe dar sentido e legitimá-la.

Derrida cita Benjamin quando este fala do grande fascínio despertado no povo pela figura do grande criminoso, e diz que isto se deve ao fato de que esta figura desafia a lei expondo a violência da própria ordem jurídica, que se manifesta, então, na sua forma mais absoluta, que é a pena de morte, confirmando que existe "algo de podre no âmago do direito" (Derrida, 2007, 97).

Na sua crítica à violência, Benjamin lança mão de algumas distinções que poderão, inclusive, servir de subsídios para inaugurar a sua "filosofia do direito". Derrida cita três distinções fundamentais:

(1) a violência fundadora, a que institui e posiciona o direito, e a violência conservadora, a que mantém, confirma, assegura a permanência e a aplicabilidade do direito;
(2) a violência mítica (grega) corresponderia à violência fundadora do direito e a violência divina (judaica), ou violência destrutiva, aniquiladora inclusive do próprio direito;
(3) a distinção entre a justiça como princípio de toda e qualquer posição divina de fins e o poder como princípio de toda e qualquer posição mítica do direito.

---

[9] Walter Benjamim, "*Zur Kritik der Gewalt*", in: G. S. II, p. 179-203. Trad. Willi Bolle. Os trechos aqui transcritos fazem parte do capítulo "Crítica da Violência – crítica do poder", da obra de Walter Benjamim *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos,* seleção e apresentação de Willi Bolle, tradução de Celeste H. M. Ribeiro de Souza et al., São Paulo, Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

É neste momento (Derrida, 2007, p. 120) que o texto torna-se mais ambíguo, dolorosamente ambíguo, pois Derrida invoca, com Benjamin, as categorias mais milenares e misteriosas da história do homem: Deus e o destino, para implicá-los nesta violência *fora* do direito, violência pura ou divina, ou, ainda, soberana, ou seja, a violência que simplesmente age e se manifesta. Pois a lei age sob a forma do destino, sendo sua aplicação imprevisível, tal como ele, residindo neste aspecto o caráter ameaçador da lei.

Benjamin é ainda obscuro quando diz que a justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, e que o poder (*Macht*) é o princípio de toda institucionalização mítica do direito. Deste modo, apenas o poder mítico será identificado com a violência, e não o poder divino, a não ser através de efeitos incomensuráveis, já que o poder que absolve da culpa é inacessível ao homem...

Benjamin termina seu texto dizendo : ″O poder divino, que é insígnia e chancela, jamais um meio de execução sagrada, pode ser chamado de um poder de que Deus dispõe (*waltende Gewalt*)*...″* No texto de Derrida, em vez de *poder,* surge *violência :* "A violência divina, que é ensígnia e selo, jamais meio de execução sagrada, pode ser chamada de soberana" (a que puramente age e se manifesta) (Derrida, 2007, 69).

Estas diferenças nos remetem novamente ao enigma da trama significante assinalada por Derrida, *Walter-walten-Gewalt*, fazendo-nos pensar se, na questão de Derrida, sobre quem assina o texto – se Deus, se Walter, os dois? Onde ambos seriam soberanos no exercício da violência. Ou, ainda, *Walter*, aquele sobre o qual a violência divina age e se manifesta de forma pura, sendo sua assinatura um espectro da violência *divina*.

Respeitando os mistérios, mas igualmente querendo dar outros sentidos às obscuridades do texto de Derrida e de Benjamin, apelamos para uma outra interpretação do mesmo texto, a de Agamben, em *Estado de exceção.*[10] *S*egundo este autor, em plena atividade, o que Benjamin transmite em seu texto é que, para realizar uma crítica da violência nela mesma, é necessário garantir a possibilidade de uma violência absolutamente "fora" (*ausserhalb*) e "além" (*jenseits*) do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre a violência que funda o direito e a violência que o conserva *(rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt)*." Esta última pode ser qualificada como violência "pura" ou "divina", e no âmbito dos negócios humanos, como "revolucionária". O que não minimizaria o que para o direito constitui de fato uma ameaça: a existência de uma violência "fora" do seu sistema normativo, ou ainda, da sua existência fora do direito... O que o direito não pode tolerar de modo algum, o que sente como uma ameaça contra a qual é impossível transigir, é a existência de uma violência fora do direito; não porque os fins de tal violência sejam incompatíveis com o direito, mas "pelo simples fato de sua existência se dar fora do direito" (Agamben, 2003, p. 84-85).

Isto quer dizer que o propósito de Benjamin seria provar a realidade (enunciada e também como existência) de tal violência. Se à violência for garantida uma realidade também para além do direito, como violência puramente imediata, ficará igualmente demonstrada a possibilidade da violência revolucionária, que é o nome a ser dado à suprema manifestação da violência pura por parte do homem.

Deste modo, a estratégia da crítica de Benjamin busca garantir a existência (a realidade) de uma violência pura e anômica[11]. Enquanto a violência como meio fundador do direito nunca depõe sua relação com ele e estabelece, assim, o direito como poder (*Macht*), que permanece "intimamente e necessariamente ligado a ela", a violência pura expõe e **corta** o elo entre direito e violência e pode, assim, aparecer ao final não como violência que governa ou executa (*die schaltende*), *mas como violência que simplesmente age e se manifesta (die waltende).*

[10] G. Agamben. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

O caráter temerário de nossa interpretação referida anteriormente, relativa à contiguidade relacional que Derrida pinça no texto “Por uma crítica da violência” e em sua assinatura, entre os significantes *Walten Gewalt Walter*, tenta apreender, ou pelo menos indicar, o mistério deste texto assombroso. É, portanto, tarefa de grande responsabilidade, da qual não nos esquivamos, mas diante da qual nos angustiamos. Deste modo, sem que nos sintamos obrigados a realizar uma leitura laica do texto de Benjamin, o que para nós seria eclipsar o seu mistério, deixamos como uma questão (que interpreta) se essa violência pura, irredutível a qualquer instituição, que *Walter* chama de divina ou demoníaca, pura ou soberana, pode se aproximar daquela com a qual Freud mostrou estar impregnado o nosso psiquismo. Em outras palavras, perguntar, com Derrida, se este *Todo Outro* que assina o texto com *Walter* Benjamin, não poderia ser o *instinto de morte*[12] do qual a pulsão de morte e a *Gewalt* são máscaras.

Notas:

1. J. Derrida. *Força de lei – o “fundamento místico da autoridade*”. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Trad. Leyla Perrone-Moysés.
2. E não para decretos, atos institucionais, emendas, ações da polícia que acabam ocupando/usurpando o lugar da lei
3. Neste ensaio extraordinário, Freud *cria*, em consonância com o exposto por Derrida, o fundamento místico da autoridade do superego, tanto o da lei normativa (baseada na "obediência retrospectiva dos irmãos ao pai morto"), quanto o da vertente feroz da lei (baseada no pai da horda e que dá origem às injunções ou imperativos superegóicos).
4. No original alemão, *Zur Critik der Gewalt*; tradução francesa “ Pour une critique de la violence” in Walter Benjamin , *Mythe et violence*. Paris: Denoël, 1971.
5. Derrida discorda desta posição de Benjamin e diz que “*Zur Kritik der Gewalt”* pertence “à grande vaga anti-parlamentar e anti-*Aufklärung*” que floresceu na Alemanha nos anos 20 e no começo dos anos 30; e que inclusive o ensaio valeu a Benjamin uma carta de felicitações do jurista conservador católico Carl Schmitt. Naquela época, Schmitt era constitucionalista, mas é conhecida sua conversão ao nazismo em 1933, assim como a estranha correspondência que manteve com Benjamin, Leo Strauss e Heidegger, entre outros”. Derrida. *Prenome de Benjamin*, p. 56.
6. Lembro que nesta mesma época Freud elabora e publica seu conceito sobre a pulsão de morte em “Para além do princípio de prazer”, sendo um dos grandes pensadores das primeiras décadas do século XX a pensar sobre esta *Destruktiontrieb*, de várias faces (entre elas a da violência, do poder, da guerra), dando seguimento explícito a esta temática em sua correspondência com Einstein em “Por que a guerra?” e em “Atualidades sobre a vida e a morte”.
7. Escatologicamente aqui deve ser compreendido no sentido heideggeriano, do grego, *skaton* – último, final -, estabelecendo, assim, uma tensão entre este “fim dos tempos” e um tempo originário, grego, onde o nome era presença.
8. Walter Benjamim, "*Zur Kritik der Gewalt*", in: G. S. II, p. 179-203. Trad. Willi Bolle. Os trechos aqui transcritos fazem parte do capítulo "Crítica da Violência – crítica do poder", da obra de Walter Benjamim *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos,* seleção e apresentação de Willi Bolle, tradução de Celeste H. M. Ribeiro de Souza et al., São Paulo, Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
9. G. Agamben. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.
10. Este momento de suspensão do direito é discutido por Giorgio Agamben em *Estado de exceção* com o objetivo de demonstrar, a partir do estado de exceção como caso exemplar extraído do debate Schmitt-Benjamin, a estratégia acionada pelo direito para salvaguardar (ou garantir) a ordem jurídica. Para levar a bom termo essa estratégia, o

[12] Lacaniano (*Seminário 7 – A ética da psicanálise*) e deleuziano (*Diferença e Repetição).*

direito conta com um recurso: a "força de lei", que, enquanto termo técnico do direito, permite operar uma separação (segundo Agamben) entre a aplicação da norma e o que é formalizado em "*sua essência*", motivo pelo qual "*decretos, disposições e medidas, que não são formalmente leis, adquirem, entretanto, sua 'força'*". 244 É por isto que Agamben, se interrogando mais adiante sobre o sintagma "força de lei", vai poder afirmar que o estado de exceção é uma força de lei desprovida de lei. O estado de exceção define um "estado de lei" em que, de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica (não tem "força") e, por outro lado, atos que não têm valor de lei adquirem sua "força". Neste caso extremo, a "força de lei" flutua como um elemento indeterminado, que pode ser reivindicado tanto pela autoridade estatal (agindo como ditadura comissária) quanto por uma organização revolucionária (agindo como ditadura soberana). O estado de exceção é um espaço anômico em que o que está em jogo é uma força de lei sem lei... algo como um elemento místico, ou melhor, uma *ficção* por meio da qual o direito busca se atribuir sua própria anomia.

(11). Lacaniano (*Seminário 7 – A ética da psicanálise*) e deleuziano (*Diferença e Repetição)*.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN,G. (2003). *Estado de exceção*. São Paulo; Boitempo

BENJAMIN, W. (1971). "Pour une critique de la violence". In *Mythe et violence*, Paris; Denoël

DERRIDA,J.(2007). *Força de lei – o "fundamento místico da autoridade*". São Paulo: Martins Fontes.

FREUD, S.(1932/1973). "Por que a guerra?" Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, t. 3

Recebido em: 15/05/2011
Aprovado em: 22/11/2011